

Docta Spes

Zu Ernst Blochs Ontologie des Noch-Nicht-Seins

Von Jörg Splett

Blochs Schriften, vor allem wohl sein Hauptwerk „Prinzip Hoffnung“: „Selten hat man so etwas, im ersten Hinblick Undurchsichtiges, Krauses, Versponnenes gelesen. Es braucht Zeit, Geduld und langen Atem, um dem Bilderreichtum dieser immer neuen Sprachmalereien zu folgen. Die Sprache, an deutschen Expressionismus vor allem und an Hegel erinnernd, arbeitet in Gedankenstößen: zunächst, in jedem Fragment, Essay oder Kapitel, der anreizende, wie ein Pinselstrich hingeworfene Leitsatz, der eine anscheinend höchst banale Erfahrung oder Beobachtung aufgreift; dann historische, biblische, musik- und literaturgeschichtliche Analysen, minutiös im Detail oder auch in Siebenmeilenstiefeln durch die Jahrhunderte eilend; immer wieder neue Beobachtungen, noch Unbekanntes holen sie erzählfreudig ans Licht; dann philosophische Deduktionen, gemischt mit Feuilleton-Amusement, Zeitkritik und politischem Bekenntnis; dann Märchen, Musik und Kriminalromane, und immer wieder Montagen, die das Ungleichzeitige, anscheinend so gar nicht zueinander Passende zusammenzwingen: Jesus und Brechts Seeräuber-Jenny, Shakespeare-Tragik und Leinwand-happy-end, Trikolore und Tiefenpsychologie, Old Shatterhand und Mose (leider zeitweilig auch Stalin).“¹

Die Fülle der Instrumentierung ist bei Bloch nicht beiläufig, sie entspricht unmittelbar dem, was er denkt, dem immerfort neuen Aufbruch der Hoffnung, die aus allem und in allem keimt. Es ist darum kein bloßes Mißverständnis, wenn er auf manchen eher durch Stil und Sprache, durch den gesättigten Reichtum seiner Beispiele, Anspielungen, Bilder und Parabeln wirkt² als durch seine „Lehre“. Trotzdem liegt die Gefahr des Mißverständnisses hier sehr nahe (vor allem wohl eben seitens des gläubigen Christen); indem Materiales, Bildworte leicht für das genommen werden, was man selber meint (und glaubt), ohne genauer zu fragen, wofür sie bei diesem Denker stehen sollen.

Dieser Gefahr der Fülle steht die Gefahr der Formel gegenüber. Durchvollzogenes Denken hat freilich *einen* Gedanken, der es und um den es in allen seinen Ausfaltungen treibt, es kreist („kon-zentriert“) um ein Zentrum; aber „Sätze in nuce, wie sie konzentriertem Philosophieren möglich sind, machen keinen Extraktrakt, in den nur Wasser gegossen werden muß, diesesfalls das Wasser vulgärer Denkungsart; es gibt keine Nes-Philosophie“³. Das will sagen, das eine Neue, das ein großes Denken aufdeckt, ist in seiner Weise wirklich unerhört – es ist nicht einfach die Formel dessen, was man je schon weiß, es läßt sich nicht in Wasser lösen, sondern verlangt auch eine andere, ihm angemessene Weise der Explikation; Einsichten ändern Sprache und Denken⁴. Auch unter der Formel also gilt es das zu denken, was sie, nicht was man selbst meint.

Zweitens aber ist auch die rechte Explikation der „Formel“ zu ihr nicht beiläufig, akzidentell. Zwar wird in ihr das Neue schlagartig sichtbar; aber es ist mit

¹ *W.-D. Marsch*, Hoffen worauf? (Hamburg 1963) 29 f.

² Siehe vor allem: *Spuren* (Frankfurt 1959).

³ *E. Bloch*, Philosophische Grundfragen I (Frankfurt 1961) 18.

⁴ Nicht erst bei Hegel oder Heidegger oder „noch“ bei Heraklit und Parmenides, sondern nicht weniger etwa bei Platon, Aristoteles.

diesem Schlaglicht nicht getan. „Eben weil philosophische Gedanken ihre Kürze in sich [also nicht aus Motiven von außerhalb] haben, ist diese kein Clou. Zuerst war der springende Punkt durchaus nicht zu sehen, so wenig wie auf einem Vexierbild die Katze, aber hat man sie einmal gefunden, so sieht man überhaupt nichts mehr als die Katze.“⁵

Die Fülle wie die Formel bedeuten also eine zweideutige Hilfe zum Verständnis eines Denkens; nicht nur nützlich, sondern unerläßlich, sind beide doch auch stets Hindernis auf dem Weg zum eigentlich Gemeinten. In diesem Beitrag soll darum weder die Fülle des Hauptwerkes (ein weiteres Mal) referiert noch einfach das Grundwort systematisch ausgelegt werden. Beides bleibt eher im Hintergrund des Folgenden oder genauer: es bildet – in seiner gegenseitigen Bezüglichkeit – den Hintergrund, auf dem wir uns mit einem kürzeren philosophischen Text Blochs befassen wollen, einem Vortrag und zwei Abhandlungen, zusammengefaßt in dem Heft „Philosophische Grundfragen I“ mit dem Untertitel (dem Titel des Vortrags): „Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins.“⁶

Ontologie des Noch-Nicht-Seins

Die Grundthese dieser Texte lautet: „Nur von unten hebt sich an“ (7). Das gemeinsame Vorwort sagt das zwar zunächst nur vom Denken, gegenüber Philosophien, die „mittendrin“, gar „von oben herab“ ansetzen; aber das Denken zielt auf und manifestiert in seinem Entsprechen die Realität. Die Welt überhaupt hebt nach Bloch derart an und das Denken erst in und an ihr. „Nur von unten hebt sich an. Darum kommen wir nicht herum, lebend, wollend, so wie wir sind. Und mit einemmal ist nichts da, wohl aber zu einem hin“ (11).

Mit anderen Worten: am Anfang steht bloßes Daß, das sich zur Wirklichkeit (der Verwirklichung) seines Was getrieben erfährt: „Läuft doch die ganze Welt aus ihrem treibenden, in jedem Jetzt immer wieder andrängenden Daß ihrer selbst, das ebendeshalb treibt, weil es sich noch nicht adäquat kennt und hat“ (7).

So steht am Anfang das Nicht, ein „Nicht, das es nicht bei sich aushält“, und die Welt besteht, besser: sie geht als eine, die aus dem Nicht sich herausmacht, die das Nicht, ihr Nicht, und das heißt zugleich ihr Sein, in und aus dem Nicht heraus als Noch-Nicht setzt. Den Untertitel „Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins“ darf man also nicht bloß so lesen, als handle es sich um eine – regionale – Ontologie neben anderen, eben die des Noch-Nicht-Seins; Sein gibt es (bislang zumindest, vor der Ankunft der utopischen Erfüllung) überhaupt nur als Noch-Nicht-Sein. So ist reale Ontologie grundsätzlich Logos des Noch-Nicht-Seins.

„Sein als Noch-Nicht von Sein, das hat gewohnterweise keinen Begriff für sich, ist fast anstößig. Und zwar nicht als Werden, sondern unterhalb angesetzt, eben als etwas, das in diesem selber erst als kommend ist. Daher wirkt das Ineinander von Sein als Noch-Nicht-Sein als einzige Aporie, als unwegsamste aller“ (20). Bloch konfrontiert sich hier denn auch ausdrücklich der Tradition des abendländischen Denkens. Eine eigene Abhandlung widmet er der Klärung des Nicht in Abhebung vom Nichts.

Freilich läßt das Nicht als es selbst sich nicht fassen, da es nur im unmittelbaren Sich-Befinden „da“ ist, aber nicht einmal hier wirklich da, weil eben das Subjekt dieses Nicht sich und sein Was noch sucht, selbst erst nur uneigentlich da ist. Es handelt sich hier um eine solche nächste Nähe, daß sie noch keine distanzierende Objektivierung, keine Faßlichkeit erlaubt. Soweit überhaupt, wird dieses Nicht nur aus seinem Bezug heraus deutlich, das heißt als *Noch-Nicht* (Bloch sagt: als

⁵ A. a. O. (Anm. 3) 18.

⁶ Zitate aus dieser Schrift werden im folgenden durch die bloße Seitenzahl im Text angegeben.

Nicht-Haben „in bezug zu dem Haben, das nun nicht mehr nur Nicht-Haben ist“ (42). Als solches Noch-Nicht ist das Nicht weder zeitlos formal-logisch noch bloß psychologisch angemessen situiert; es bedeutet vielmehr eine, die Grundbefindlichkeit in der Wurzel beider Dimensionen. Das „Meinen“ des Noch-Nicht „ist das *Meinen* als *Sehnen* und zugleich logisch faßbar als Intendieren“ (42).

Erst vor diesem „emotionalen“ Hintergrund „logischer Sauberkeiten“ bestimmt nun Bloch das Nicht logisch. Das Weghafte des Noch-Nicht steckt prinzipiell in jedem Satz „S ist P“, in dem das Was des P das Wer des S erfüllt. Das eigentliche Nicht sieht Bloch in dieser Form auf dreifache Weise sichtbar werden. „Schwebend“ in der Frage, in der es noch nicht zur Erfüllung von S durch P kommt; dann in der negativen Antwort: S ist nicht P, wo das Nicht an einem bestimmten P ansetzt; schließlich im sogenannten unendlichen Urteil: S ist Nicht-P, auch hier ist das Nicht auf ein bestimmtes P (auf ein Haben) bezogen (44).

Demgegenüber zeigt sich das Nichts nicht in bestimmten logischen Formen, sondern „im schiefen Verhältnis zu jeder sinnvollen Aussage überhaupt“ (47). Wiederm dreifach; zunächst ebenfalls eher schwebend (freilich in seiner Weise der Schweben, Bloch sagt: dem Schwindel verwandt) in Unsinnssätzen (das Dreieck ist jähzornig); dann im Widersinn (Der Kreis ist viereckig), wo S und P nicht nur disparat, sondern unverträglich sind; schließlich im Gegensinn der Unversöhnlichkeit, von der Art Gut und Nicht-Gut; Gut und Böse⁷. An dieser Stelle geht der Gedanke indes ausdrücklich vom Logisch-Formalen ins Inhaltliche über: „Das Nichts erscheint in diesem Gegensinn freilich nur dann, wenn die Setzung eines Prädikats als eines Positivum, demgegenüber das andere Prädikat nun das Negativum darstellt, nicht beliebig und gegenseitig auswechselbar ist“ (48).

So erhält die Unterscheidung ihr volles Gewicht als onto-logische. Realer Hunger (nach was immer) ist kein pures Nicht, und was es nicht bei sich aushält, ist keine logische Partikel, sondern ein Wer im Nicht, und das „macht sich auf den zeit-räumlich äußeren Weg seines stofflich geäußerten, sich stofflich fortentwickelnden Was und sucht sich daran zu füllen“ (45). Das Was, daran es sich zu füllen sucht, ist dabei zugleich seine Erfüllung, will sagen, seine eigene Fülle. So kann es mit einem anderen Begriff der Tradition als Erscheinung bestimmt werden, nimmt man das Wort nur voll und ernst genug: nicht als bloßen Schein, sondern als Sich-Darstellen, Gegebensein und Sich-Geben, als die Vollwirklichkeit des Erscheinenden selbst. Nicht als Nicht-Haben ist so Nicht-Etwas, Nicht-Erscheinung-Sein auf der Suche danach: „suchende gärende Leere, um die alle Dinge noch gebaut sind, nicht die süchtige, saugende, die sie verschlingt“ (47); in kürzerer Formel gesagt: Nicht ist Noch-Nicht.

Auch das Nichts steht unlösbar im Bezug zum Positiven: dessen Primat ist unaufhebbar. Aber der Bezug steht hier nur als vom Nichts her radikal verneinter, so „daß es sich so feindlich wie hart gegen das Positivum festhält, also noch nicht oder nicht mehr dialektisch einbezogen oder einziehbar ist“. Und dies, wie gesagt, nicht in Fremdheit allein, sondern in unversöhnlicher Feindschaft. „Ist das Nicht Hunger und zugleich noch unerlangbares Was an Brot, so reicht das Nichts ausschließlich Steine statt Brot“ (49).

Ist derart das Nicht zwar vom Nichts unterschieden, so bleibt seine Aporie doch bestehen. „Ist es doch nicht einmal so wenig oder auch so viel wie das Nichts, das dem Sein immerhin in sozusagen gleicher Höhe entgegengesetzbar“ (20/21). Diese Aporie – und nun setzt sich Bloch mit dem Fehlen des Noch-Nicht

⁷ Hier vertauscht Bloch übrigens die traditionellen logischen Termini; Gut – Nicht-Gut ist kontradiktorisch, Gut – Böse konträr.

in der abendländischen Tradition auseinander – ist nicht auf ein psychologisches oder pädagogisches Noch-Nicht hin zu entschärfen. Das Noch-Nicht gehört, logisch gesprochen, nicht etwa bloß ins problematische Urteil (entsprechend der Frage-Schwebe), sondern in das Sein der Wirklichkeit selbst.

Und in der Wirklichkeit ist das Nicht keineswegs bloß Noch-Nicht *unseres* Unterwegsseins, es ist vielmehr das objektive Noch-Nicht des Weg-Ziels selbst. Bloch wendet sich hier zunächst gegen jene, die durch das sichere Sein des Ziels das Noch-Nicht auf die Wanderschaft reduzieren. Er wendet sich schärfer gegen die „Annahme eines Perfectum am *Anfang*, vor dem Noch-Nicht schlechthin gar zur Täuschung wird“ (22). Er erkennt nicht, daß es eine Berufung auf den heilen Anfang gibt (er nennt Rousseau, die revolutionären Sekten und die alttestamentliche Prophetie⁸), die von der „Partei des Noch-Nicht“ ausgeht. Also als „Mahnung zum Vorwärts“. Aber philosophisch bestimmend ist die Absetzung des Noch-Nicht geworden, und dies gerade durch den großen Lehrer des Eros: „Ist es doch Platon selber, der den erztopischen Begriff dieses Eros wieder entspannt, indem er zuerst daraus eine Kreisbewegung machte, eine in den Ausgang philosophisch rückwärtslaufende“ (23).

Anamnesis wird als Wesensweise von Erkenntnis bestimmt, entsprechend einer Wirklichkeit, deren Wesen Gewesenheit ist. Und dies bis Hegel, ja bei ihm geradezu kulminierend. Hier gibt es Noch-Nicht also bestenfalls als Abstand des Subjekts von dem der Totalität adäquaten Bewußtsein, die Aporie des Nicht ist eine subjektive. Tatsächlich steht aber die Welt und ihr Sinn „realiter noch in Aporie“. Nicht unser Wissen allein, die Wahrheit selber der Welt „das ist in ihr selber noch ein Utopikum und um ihre Gestalten ein Bedeutungshof, ein meist erst realallegorisch vieldeutiger, selten schon realsymbolisch geordneter“ (24)⁹.

Die Welt selber ist also bislang erst nur möglich. Bloch bestimmt sie mit den drei, stets verschränkten, Kategorien: Front, Novum, Materie als Substrat des Real-Möglichen.

Front „ist der jeweils vorderste Abschnitt der Zeit, wo wir uns lebend und handelnd befinden“ (25), das „Dunkel des gelebten Augenblicks“, Ort und Moment der Gelegenheit, die, wenn sie nicht sofort ergriffen wird, unwiederbringlich dahin ist.

Novum: das Noch-Nicht-Bewußte, Noch-Nicht-Gewordene, „und zwar mit Prävalenz eines gut-Verheißenden“. Es ist nicht völlig und abrupt neu, in ihm kommen Träume und Tendenzen ins Ziel, das Vergangene wird in ihm neu geboren; aber was sich so erfüllt, war vorher eben nicht, nur objektiv-reale Möglich-

⁸ Von „den alten Propheten“ erklärt er sogar, sie „kannten das ‚Siehe, es war alles gut‘, vom Anfang der Zeiten, überhaupt nicht, desto entschiedener beschworen sie ‚neuen Himmel, neue Erde‘, am Ende“ (22/23).

⁹ Allegorie ist bei Bloch nicht wie geläufig als sozusagen dekorative Versinnlichung von Begriffen verstanden, sondern als Erscheinung von Dingbedeutung mittels anderer Dingbedeutungen, aufgrund von Archetypen der Vergänglichkeit und Vielheit. In ihnen wird also die vieldeutige Fülle wechselnder Andersheit sichtbar; im Symbol dagegen erscheint die Einheit eines Sinnes, es ist wesentlich religiös-archetypisch bestimmt. So „gibt die Allegorie an jeweiliger Einzelheit eine Chiffer auf einen gleichfalls noch in Einzelheit (Vielheit, Alteritas) ausgebreiteten, in Vergänglichkeit, ja Zerbrochenheit befindlichen Sinn. Das Symbol dagegen gibt an jeweiliger Einzelheit eine Chiffer auf eine in der Einzelheit (Vielheit, Alteritas) transparent erscheinende Einheit des Sinnes; es ist so auf das Unum necessarium einer Ankunft (Landung, Versammlung) gerichtet, nicht mehr auf hin und her geschickte Vorläufigkeit, Mehrdeutigkeit.“ Das Prinzip Hoffnung (Gesamtausgabe, Bd. 5 [Frankfurt 1959]) 182 f. (Zitat: 201). Real heißen beide, weil nicht auf Rede- oder Kunstfiguren, sondern auf Dinge, Vorkommnisse, Konstellationen an der Realität selbst abgezielt wird.

keit. Im Novum öffnet sich also die Zukunfts- und Hoffungsdimension der Geschichte – dies nicht zum letzten auch darin, daß der eröffnete Prozeß nicht ins (schlecht) unendliche fortgeht, sondern auf ein Ultimatum zielt, wo alles neu geworden ist und das Neue alles erfaßt hat, also die Welt und ihren Grund restlos ins Erscheinen gelöst hat. „Quidquid latet apparebit, das wäre dann das entscheidende Novum, und alle guten anderen vorher sind, mit unnachlässlicher Utopie in den Fenstern, darauf bezogen; versuchend, farbigen Abglanz verwirklichend“ (28).

Materie schließlich, Bloch richtet sich mit seinem Konzept von Materialismus an die Gebildeten unter seinen Verächtern wie an die (mechanistischen) Ungebildeten unter seinen Verfechtern, Materie ist, was Lukrez von der Natur sagt: „die nährend Mutter des Alls“ („die Wurzel mater in der materia, die allen sonst so hermeneutischen Etymologen durchaus nicht mehr interessante“ [28]). Sie zeigt sich als kraftgeladen, energieverdichtet, Gewebe von Energieknoten in den atomaren elektro-magnetischen Feldern, erst recht „in den organischen, sozialen, kulturellen ‚Feldern‘“ (30). Materie ist, definiert Bloch im Anschluß an den „linken Aristoteles“¹⁰, „sowohl das *Nach-Möglichkeit-Seiende* (kata to dynaton), also das, was das jeweils geschichtlich Erscheinenkönnende bedingungsmaßig, historisch-materialistisch bestimmt, wie das *In-Möglichkeit-Seiende* (Sein) (dynamai on), also das Korrelat des objektiv-real-Möglichen oder rein seinshaft: das Möglichkeits-Substrat des dialektischen Prozesses“ (31). (Scholastisch gesprochen, wird hier also eine potentia subjectiva activa konzipiert, die weder akzidentell noch bloß konstitutives ens quo, sondern eben als Gegenbegriff zum actus purus gemeint ist und in diesem aktiv-selbstgenügenden Sinn [also nicht in dem „purer“ Passivität und Möglichkeit] als potentia pura bezeichnet werden könnte.)

Hier mag ein Einschub nützlich sein, der Blochs Bestimmung des Möglichen verdeutlicht. Kap. 18 des Hauptwerkes (258–288) gilt den „Schichten der Kategorie Möglichkeit“¹¹.

Unter das *formal Mögliche* zählt Bloch hier auch Un- und Widersinn. (Doch dürfte der Widerspruch wohl nicht als Denkmögliches, sondern nur als – unlösbare – Denkaufgabe zu bestimmen sein; er ist verbal-, nicht wirklich denkmöglich).

Demgegenüber ist das *sachlich-objektiv Mögliche* nicht mehr uferlos, sondern nach Maßgabe bekannter Bedingungen gradweise angebar. Das Maß setzt hier die wissenschaftlich begründete Kenntnis der Bedingungen; diese fällt aber noch nicht mit den Bedingungen selber zusammen (sie steht vielmehr zu ihnen ihrerseits im Bezug des Noch-Nicht, offener Möglichkeit).

Im *sachhaft-objektgemäß Möglichen* sind es bereits die Gegenstände selbst und ihre Sachverhalte, nicht mehr allein die sachliche Objektivität des Erkennens, die den Raum des Handelns eröffnen. Aber Gegenstand und Sachverhalt müssen noch von den Objekten und ihrem Realverhalten unterschieden werden; sie sind vielmehr – auf das reale Objekt bezogenes – Resultat der Erkenntnis, faßlich in der Realdefinition, die die Struktur (die Kategorien) der Realität erhebt. Die Bedingungen, die hier gelten, sind solche (durchaus nicht einfach abstrakter, sondern konkreter) Geartetheit, Typik, Gesetzmäßigkeit. Doch wie konkret, sachhaft und objektgemäß immer ein Sachverhalt auch bestimmt sei, strukturelle Möglichkeiten können in der tatsächlichen Realität („hier und jetzt“ – erst die Realität ist vollends konkret) durchaus Unmöglichkeiten darstellen.

Der eigentliche „Kern“ von Möglichkeit ist so erst im *objektiv-real Möglichen* erreicht. In bezug auf dieses Mögliche ist oben Materie definiert worden. Umgekehrt

¹⁰ Vgl. E. Bloch, Avicenna und die Aristotelische Linke (Frankfurt 2 1963), bes. 67 ff. (Aristoteles und die nicht-mechanische Materie).

¹¹ Es ist – bis auf geringe Korrekturen – identisch mit dem Aufsatz „Über die Kategorie Möglichkeit“ in: Dt. Ztschr. f. Phil. 1 (1953) 29–52.

bestimmt Bloch im Prinzip Hoffnung das Real-Mögliche in bezug auf die Materie als Bedingung und Substrat der Möglichkeit.

Das wirklich Mögliche – und damit kommen wir auf den Hauptweg unserer Gedankenführung zurück –, das wirklich Mögliche beginnt im Keim, in dem das Kommende angelegt ist; aber angelegt eben nicht in der Weise eines eingeschachtelt Präformierten. Bloch liegt alles daran, das wirklich Mögliche nicht nur als wirklich, sondern wirklich als Mögliches zu wahren (gegenüber rational-metaphysischen wie natur-mechanistischen Notwendigkeitskonzeptionen).

Das objektiv-real Mögliche ist solches also im doppelten Sinn (im doppelten „Richtungs-Sinn“) der Wortfügung. Die Möglichkeiten sind objektiv-real, die objektive Realität ist Möglichkeit: Noch-Nicht-Sein. Derart ist das reale, seiende Noch-Nicht-Sein das objektive Korrelat und Substrat verantwortlicher, wissender Hoffnung.

Hoffnung aber ist Hoffnung des Menschen. Er ist ihr Subjekt, jedoch auch ihr eigentliches Ziel. „Jedes Denken des Noch-Nicht aber geht zuerst wie zuletzt auf das Unsere hin“ (34). Dem Einwand, wenn Hoffnung aufs Unsere gehe, was solle sie dann mit den kosmischen Perspektiven eines sich realisierenden Weltgrunds, diesem Einwand („Ohne Bargeld kein Interesse, das auch im übertragenen, existentiell-lokalen Sinn von Bargeld verstanden“ [34]) hat Bloch gewissermaßen sein ganzes großes Hauptwerk entgegengesetzt. Denn von den kleinen Tagträumen an über die Wunschbilder in Schaubuden, Märchen, Film und Theater, über ärztliche, gesellschaftliche, technische, architektonische, geographische Utopien, bis zu den Verheißungen in Kunst, Philosophie und Religion spürt Bloch hier die Zukunftsoffenheit des Menschen auf, sein Darüber-hinaus über alle seine „lokalen Maße“ (34), obwohl – nein, eben weil die „Verhältnisse nicht so“ sind.

Derart ist „konkrete Utopie“ (dies der inhaltlich-gegenständlich gewendete Name für *docta spes*) „aufrechter Gang mit allen Implikationen seines Umblicks; Menschsein heißt wirklich: Utopie haben“ (36).

Der „Geist der Utopie“

Aufgrund dessen, was die Ontologie des Noch-Nicht-Seins erbracht hat, läßt sich nun leicht die Struktur jener Haltung bestimmen, die Bloch als die angemessene Antwort des Menschen skizziert; der rechte „Geist der Utopie“ (um den Titel seines ersten Buches von 1918 aufzunehmen), die belehrte, wissende Hoffnung.

Hoffnung reicht, wie eben anklang, über die Schranken eingengter Verhältnisse hinaus; daß Schranken als solche erfahren, an sie (und sich an ihnen) stoßen, bedeutet, über sie hinaus sein, „wurde von Hegels ‚Logik‘ unwiderstehlich notiert, – so wenig hier auch das Darüber-hinaus seinen echten, eben utopischen Platz fand“ (36/37). Und sie reicht nicht nur je und je über die konkreten Schranken hinaus; um Unvollkommenheit überhaupt als solche wahrzunehmen, muß man sie am Maß (nicht bloß eines minder Unvollkommenen) eines Vollkommenen messen. „Dies andere Überschriftenhaben von Schranke haben Descartes’ ‚Meditationen‘ gleichfalls unwiderstehlich notiert – obwohl [und das führt uns gleich zur nächsten Bestimmung] das Utopische hier wiederum durch den Mißbegriff einer ‚eingeborenen Idee‘ überdeckt ward, gar durch den vermeintlichen Beweis eines *Ens perfectissimum*, Gottes also, im fixen Jenseits“ (37).

Hoffnung geht also auf ein Vollkommenes, auf das Vollkommene aus. Aber zugleich ist sie für Bloch nur Hoffnung, wenn dieses Vollkommene noch nicht ist. Das Utopische und die Hoffnung in seinem Geist „ist ein Transcendene ganz ohne Transzendenz, ja im Ernst, als echtes *Novum*, nur ohne alles Vorhandensein von

Transzendenz möglich“ (37). Denn sie muß als Hoffnung offenbleiben und darf sich nicht zu Zuversicht verhärten. Als Hoffnung hat sie „eo ipso das Prekäre der Vereitlung in sich“¹².

Hoffnung als angemessene Antwort auf das (Noch-) Nicht der Welt steht in der unablässigen Bedrohung durch das Nichts. Das Faktum scheint unbestreitbar, doch es erledigt nicht, provoziert vielmehr die Frage, wie, woher das Nichts im Nicht aufbrechen konnte und immer von neuem droht. Den Teufel, Gott als Teufel, Schöpfung als Abfall läßt Bloch als „krause Blüten einer interessierten Theodizee“ beiseite. Er sucht die „existentiell-dynamische Wurzel“ (49) der zerstörerischen Negation und erblickt sie als „die zehrende Sucht in der Sehnsucht selber, die, dieser entfremdet und unfrei, endlos in sich gebannte, welche dem Nichts im Sein den ontologischen Ursprung gibt“ (50).

Im Sehnen und Hoffen selber also liegt, was sie stets zu zerstören droht. Im Treiben und Getriebensein des Mangels kann sich das Getriebensein verselbständig, „als süchtig, als jagend-gejagt, als Meinen, das vergißt, was es meint“ (51). In solcher Isolierung und Übersteigerung des Nicht (im Vergessen des Noch, ließe sich sagen) wird die Sehnsucht zur Sucht. „Sucht wird dann völlig zum Sich-Verlaufen in die Irre und zugleich zum dämonischen Verharren in diesem Sich-Verlaufen. Es kommt darin ein immer mehr sich selber wie alles Verzehrendes herauf, ein subjektiv wie objektiv Urböses“ (51).

Auch objektiv, da diese Möglichkeit nicht nur im antwortenden Hoffen, sondern ebenso im objektiven Werden liegt. Das Nicht, das es nicht bei sich aushält, kann auch ins Nichts ausbrechen wollen statt auf den ungewissen Weg zum Etwas hin.

Je höher die Seinsstufen, desto „giftiger“ die Andersheit des Nichts, „mit der dem Lebendigsein und so fort entsprechenden Klimax: Krankheit, Chaos, Anti-Sinn, totales Umsonst“ (53/54). Hier versagt erst einmal jede Vermittlung. „Es gibt durchaus Saatkorn, das stirbt und keine Frucht bringt [bringen kann], nämlich als zertretenes, ohne irgendeine positive Negation dieser Negation“ (nicht einmal faktisch von einer solchen Negation gefolgt, geschweige denn, daß sie mit dialektischer Notwendigkeit negiert, bzw. „aufgehoben“ würde, wie übrigens Hegel selber zugibt) (60).

Aber wenn es hier auch keine dialektische Vermittlung gibt, so kann es doch auch nicht bei einem bloßen „gleichgewichtigen“ Nebeneinander oder Gegenüber bleiben. Hoffnung ist zwar nicht Zuversicht, aber ebensowenig pures Vermuten oder gar völlig offene Frage. „Vielmehr, wie hier nun spruchreif wird: der Gegenzug ist notwendig, eben nicht wie das Nichts aus der Sucht in der Sehnsucht stammt, aus diesem eigentlichen terminus a quo des Nichtshaften, sondern aus der wirklichen Bewegung der Intention, in das Nichts hinein, durch das Nichts hindurch, hin auf ihr Was“ (61/62).

War das Nichts also der irre Kreisel, den man ebenso als Irre wie als Stockung und Starre beschreiben könnte: „Medusa als der erstarrten Unruh Bild“ (52), so kommt der Gegenzug aus der gerichteten Bewegung, die als hoffendes Leben auch den Tod nicht scheut. Bloch nennt diesen Aspekt an der Hoffnung die Tapferkeit.

Hoffnung als wissend-kluge ist eben darum auch „militant“. Sie unternimmt nun doch eine gewisse Vermittlung des Nichts, d. h. sie nimmt es in Gebrauch. Fortgang zum Neuen bedeutet ja stets auch Negation des Bisherigen, und in den Dienst solcher gezielter Negation stellt sie die wahllos ungerichtete Negation der Zerstörung. Nicht von selber, im Automatismus der Kontradiktionen, aber durch den Willen tätiger Hoffnung kann die Vernichtung auf sich selbst gerichtet

¹² E. Bloch, *Literarische Aufsätze* (Gesamtausgabe, Bd. 9 [Frankfurt 1965]) 387 (Kann Hoffnung enttäuscht werden?).

werden: „das Gift in der Stockung macht diese selber zum Fall reif“ (57). In der Befreiung vom verrotteten Alten wird die Hoffnung frei für das Novum. Freilich sieht Bloch die Grenzen dieser Dialektisierung; aber die Hoffnung greift auch über sie hinaus. Der völlige Sieg über den Tod des Nichts ist ihr zumindest als gültiges Ziel evident, in einer „Gültigkeit, die selbst durch Vereitlung nicht vernichtet wird“ (65).

„Dieses Intendieren auf einen Stern . . . gegen die Empirie ist das letzthinnige Grundprinzip der utopischen Philosophie.“ Und es müßte nur dann verzagen, „wenn auch dasjenige in uns, das noch nicht geleuchtet hat, bereits geleuchtet hätte; so aber beginnt endlich die Philosophie nicht nur gewissenhaft zu sein, sondern zu ahnen, wozu, und Gewissen zu haben“¹³.

Das Bild vom Stern ist freilich mißverständlich; denn, wie mehrfach gesagt, ist der Inhalt wirklicher Evidenz (von Hoffnung, nicht von „Zuversicht, als dem Pendant der Verzweiflung“) „das *unvorbandene* höchste Gut“ (69). Hoffnung ist durch die Kenntnis von Trends belehrt, die Erinnerung, die auch in ihr einen Platz hat, ist Mahnung, ihr Eingedenken des Anfangs überlegte Vorwegnahme eines Endes, das noch nicht ist; Erinnerung und Eingedenken verwirklichen die Treue nicht zum vergangenen Ersten (Offb. 21,4), sondern zum Fort-Trieb und Weiterdrängen des Anfangs, gegen die Untreue des Vergessens seiner fordernden Verheißung.

Eine, nicht die geringste Weise solcher Treue ist das philosophische Denken. Auch es selbst muß so Hoffnungs-Struktur besitzen. Als Denken nicht vager, sondern wissender Hoffnung bedarf es der Schärfe. Es hat, wo Worte und Sachverhalte verschwimmen, „mit der Radiernadel zu philosophieren“, nicht um der Schärfe selber, aber eben „um der treffenden Radierung willen“ (12).

Doch wichtiger und bezeichnender ist Bloch die „Schärfe des Wozu“. Sie mag auf den ersten Blick der Kupferstichschärfe sogar zu widersprechen scheinen, weil sie den Dingen den „Bedeutungshof“ an Zukunft um ihre Kontur beläßt. Aber der Anschein täuscht. Scharfes Zielen will gerade „diesen Hof in seinen Umrissen schärfer, will vor allem den Grundzug dieses *sich selber erst Meinenden*, Umreibenden distinguieren“ (12). In diesem Sinn spricht Bloch von magnetnadelhaftem Denken, das „in der vielsträhnig geschehenen Breite“ „die Pointe des Bedeutens“ erfaßt (13).

Das führt zum eingangs Bedachten zurück; denn „ein Zeichen dieser zweiten, wichtigsten Schärfe ist auch, daß Philosophieren, im weisenden Gebrauch, lakonisch sein kann“ (13). Nicht nur die bedachte Realität, auch das Gesagte solchen Denkens sammelt sich in die weisende Spitze der Nadel hinein. Das hat, wie gesagt, seine Konsequenzen für das adäquate Verständnis dieses Denkens; es hat sie ebenso für die Weise der Auseinandersetzung mit ihm. Wenigstens andeutungsweise muß auch sie erfolgen, gerade um des gemeinsam Intendierten willen: der „Orientierung“ der Nadel.

Utopie, Hoffnung und Zuversicht

Daß Blochs kraftvolle Antwort auf die verschiedenen Formen des „spätereuropäischen Nihilismus“ nicht nur philosophisch, sondern auch für die christliche Theologie Anstöße gibt, deren Fruchtbarkeit und Wirkung selber noch Zukunft besitzt, bedarf keiner Ausführungen. Zugleich aber sind philosophisch wie theologisch auch wesentliche Einwände erhoben worden¹⁴.

¹³ E. Bloch, Geist der Utopie (Gesamtausgabe, Bd. 3 [Frankfurt 1964]) 260.

¹⁴ Vgl. bei G. Sauter, Zukunft und Verheißung (Zürich-Stuttgart 1965), das Bloch-Kapitel 277 ff.; H. Kimmerle, Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung (Bonn 1966).

Es fehlt bei Bloch nicht an einfachen Mißverständnissen; sie sollen jetzt nicht ausgiebig geklärt, nur angemerkt werden. So ist weder Schöpfung im christlichen Sinn ein Mythologem noch der Schöpfergott ein Datum lang vergangenen Anfangs. Eben von diesem Gott und seiner *creatio continua* gilt, daß sie „dauernd so nahe, dauernd das Erzaktuelle, Erzimmanente selber“ sind (71). Transzendenz bedeutet vielleicht deistisch, jedenfalls nicht theistisch-christlich ein pur-fernes Jenseits.

Auch hat in der abendländischen Denktradition die Statik des Seins kaum derart geherrscht, wie Bloch (sosehr er selber Vor- und Anklänge seiner Anschauung zusammenträgt) es darstellt¹⁵. Seine Entgegensetzung von Idealismus und Materialismus sodann rückt eben dadurch, daß Bloch keinen gedankenlosen Mechanismus vertritt, in ein merkwürdiges Licht. – Sein Materialismus versteht sich zudem ausdrücklich als marxistisch. Und wie steht es hier mit der Rechtfertigung der Wege zur Freiheit, die, als „Eroberung der Macht im Staat, . . . zentrale Planung, Generallinie“, durchaus „nicht liberal“ sind¹⁶?

Damit sind wir freilich von „einfachen“ Mißverständnissen schon in komplexere Fragen geraten¹⁷. Doch auch sie seien hier nur genannt. Unmittelbar in die Mitte des Themas zielt es dagegen, wenn wir uns auf Blochs Bestimmung des Nichts einlassen. Der Ort der Bewährung jeglicher Hoffnung, erst recht einer wissenden, ist das Böse. Und hier erhebt sich die Frage, ob das Böse ernst genug verstanden ist, wenn man es als Sucht bestimmt.

Die Sucht in ihrem erschreckenden Zusammenschlag von Irre und Starre ist sicher nicht nur eine Vorform des Bösen, sondern eine der unverhülltesten Formen, wie es erscheint und sich darstellt: „Die Sonne Satans. Die Gier nach dem Nichts“ (G. Bernanos). Aber ist sie sein Kern? Auch die Sucht ist bei aller schweifend-starrenden Ziellosigkeit noch „aus auf“, wie pervertiert immer; radikalisiert sie sich wirklich zur „Gier nach dem Nichts“, dann ist sie strenggenommen keine Sucht mehr, sondern entschiedenes Nein zum Ja bzw. Ja zum Nein.

¹⁵ Vgl. J. Pieper, *Hoffnung und Geschichte* (München 1967) 131 f., Anm. 36, zu M. Buhrs Blochkritik unter Hinweis auf Piepers Hoffnungs-Buch von 1935. Das müsse Bloch nicht kennen; „wohl aber finde ich es schlimm, daß ihm ganze Provinzen der großen abendländischen Ontologie und Anthropologie unbekannt geblieben sind, in welchen der ‚geschlossen-statische Seinsbegriff‘ gleichfalls niemals Gültigkeit gehabt hat“.

¹⁶ Das Prinzip Hoffnung, a. a. O. (Anm. 9) 618.

¹⁷ Zum letzten Punkt wäre so *E. Bloch/F. Vilmar*, Ein Gespräch über ungelöste Aufgaben der sozialistischen Theorie heranzuziehen, in: *Über Ernst Bloch* (ed. Suhrkamp 251 [Frankfurt 1968]) 82–103. Anlässlich der Frage: „Hat sich in der Sowjetunion der Marxismus bis zur Kenntlichkeit oder bis zur Unkenntlichkeit verändert?“ (86). Bloch bemerkt, daß der Gedanke des Naturrechts (vgl. *E. Bloch*, *Naturrecht und menschliche Würde* [Gesamtausg. Bd. 6] [Frankfurt 1961]) im Marxismus nicht aufgenommen worden ist: „Die Abschaffung des Zustandes, in dem es Mühselige und Beladene gibt“, ist thematisch geworden. „Dagegen die Abschaffung des Zustandes, in dem es Erniedrigte und Beleidigte gibt (was eine ganz andere, nicht ursächlich getrennte, aber doch andere Sphäre darstellt), diese Abschaffung ist nicht theoretisch vom Marxismus durchdacht worden“ (91). Wieweit kann sie es in einem wirklichen Materialismus? – Und inwieweit liegt hier (also – gut marxistisch – in der Praxis bzw. praxisbestimmter, „parteilicher“ Theorie) die Wurzel der orthodoxen Blochkritik? Ihr Tenor (vgl. *B. O. Gropp* u. a., *Ernst Blochs Revision des Marxismus* [Berlin 1957] und die einschlägigen Beiträge in der *Dt. Zeitschr. f. Phil.*, bes. 5/6 [1957/58]), es handle sich bei Bloch weder um wissenschaftliche Philosophie noch überhaupt um Marxismus, scheint bei näherer Lektüre ebenso auf Prinzipielles weiterzuweisen wie Blochs Totgeschwiegenwerden selbst von fortschrittlichen Neomarxisten des Ostens.

Nicht als wollten wir das Böse hier verstehen oder gar erklären (und dies noch „besser“ als Bloch); das Nicht ist unbegreiflich. Aber wir wissen vom Bösen – wie von der Vollendung im Guten – nicht bloß theoretisch, sondern aus der ersten Erfahrung, daß beides in uns ruht, sich in den Einzelentscheidungen rührt und durch sie hindurch in seine Vollgestalt drängt. Von solcher Erfahrung her aber zeigt sich (wie die Mitte der Liebe als einfaches Ja statt sehnenenden Verlangens) die Mitte des Bösen als stehendes Nein (statt süchtiger Gier). Dieses Nein in der ihm eigenen Entschiedenheit und Radikalität wird (wie das Ja) nun nicht Strukturen, Trends und so fort gegenüber, sondern eigentlichst gegenüber personaler Freiheitswirklichkeit gesprochen. Als Grund- und Selbstsetzung, Selbstdefinition von Freiheit geschieht solche Letztentscheidung auch angesichts von Freiheit, gewiß *an* Stoff und Stofflichkeit, aber nicht diesem gegenüber, sondern im Feld der Interpersonalität. Und Raum der Interpersonalität ist nicht nur durch das Neben- und Gegeneinander endlicher Personen bestimmt, sondern als solcher von umgreifender Freiheits-Wirklichkeit eingeräumt und eröffnet.

Diese Bemerkungen können im gesetzten Rahmen nicht mehr als thesenhafte Andeutungen sein¹⁸. Aber sie wollen auf etwas hindeuten, was der Gesprächspartner, der Leser selbst erfährt, und unter Berufung auf diese Erfahrung eine Interpretation des Erfahrenen korrigieren und vertiefen, die es ungebührlich verkürzt.

Besitzt das Böse aber eine solche Radikalität, dann muß auch wahrhaft belehrte Hoffnung sich anders verstehen, als bisher dargestellt. Bloch lehnt einen Gott von Anfang ab, weil sonst die Hoffnung nicht mehr Hoffnung sein könne. Umgekehrt hat man ihm die Frage entgegengehalten, wie angesichts sich entfaltender Materialität von Novum und so von Hoffnung in seinem emphatischen Sinn die Rede sein könne¹⁹. Und dies in doppelter Richtung. Entweder löst sich gerade bei ihm Hoffnung in faktische Gewißheit auf: der endlichen Erscheinung dessen, was angelegt und verborgen, aber unaufhaltsam treibend schon da ist – oder die möglichen und real zu fürchtenden Vereitelungen treten ein, sicher und unvermeidlich sogar die große Vereitelung durch den Tod. „Der Schlund der Verwerfung frißt jede Teleologie.“²⁰ Und dann hält dem Bloch seine Lehre von der Exterritorialität zum Tode entgegen, wonach der Kern des Menschen, „als noch ungeworden, allemal exterritorial zum Werden und Vergehen“ sei²¹, das heißt, die Hoffnung kapituliert vor dem Tod, indem sie ihn, mit einem Sophisma, umgeht²². Dabei hat Hoffnung nicht nur mit dem Tod, sondern mit dem Bösen zu schaffen.

Radikale Hoffnung steht auch ihrerseits im Interpersonal-Verhältnis. Nur hier kann sie zugleich Hoffnungsgewißheit, Zuversicht sein – gegenüber sachhaft wissender Versichertheit²³ – wie Hoffnungsmut und Vertrauen „wider alle Hoffnung“ – gegenüber ausdrücklicher oder verschleierter Verzweiflung. Das Noch-Nicht ermöglicht also erst Hoffnung: „Eine Hoffnung, die man sieht, ist keine

¹⁸ Vgl. ausführlicher *J. Splett*, *Der Mensch in seiner Freiheit* (Mainz 1967).

¹⁹ *W.-D. Marsch*, a. a. O. (Anm. 1) 95 ff.

²⁰ Das Prinzip Hoffnung, a. a. O. (Anm. 9) 1301.

²¹ Ebd. 1390 f. So auch in seinem neuesten Buch: *Atheismus im Christentum* (Ges.-Ausg., Bd. 14 [Frankfurt 1968]) 341.

²² Vgl. *J. Moltmann*, *Theologie der Hoffnung* (München 7 1968) 326 ff. (Exterritorialität zum Tode und Auferstehung der Toten).

²³ Moltmann betont Blochs Antithese gegenüber das echte Hoffnungswesen von Zuversicht; „Denn Zuversicht meint niemals das garantierte Wissen um ausgemachte Fakten, sondern immer Aussicht nach vorne und ein Sich-der-Zukunft-Versehen (332). Was Bloch ablehnt, müsse vielmehr Sicherheit (*securitas*) heißen. Vgl. die entsprechende Unterscheidung von Sicherheit und Gewißheit bei *G. Muschalek*, *Glaubensgewißheit in Freiheit* (Freiburg 1968) bes. 10¹, 34⁴³, 66⁹².

Hoffnung: denn was einer (erfüllt) sieht, hofft er doch nicht mehr“ (Röm 8, 24). Aber Hoffnung kann sie doch erst sein angesichts einer Freiheit, die schon da ist, da allerdings jeweils „als die, die da sein wird“. Aber diese Selbstkennzeichnung Jahwes (Ex 3, 14) gilt in doppelter Richtung. Angemessener lesen wir heute sie nicht mehr als statisches „Ich bin, der ich bin“, sondern als „Ich werde dasein, als der ich dasein werde“. Gott ist „Gott vor uns“²⁴. Er kommt, aber der kommt, ist Er. Der vor uns ist und da sein wird, ist nicht ein anderer (so daß wir auf einen anderen zu warten hätten – Mt 11, 3) als der von Anfang Getreue.

Er ist also derselbe. Er. Aber diese Selbigkeit ist die Treue seiner Freiheit. Eben darum ist nicht ausgemacht, *was* auf uns zukommt. Allein in der Freiheit ist das Kommende nicht „angelegt“, allein aus ihrer Anfangskraft kann sich wirklich Neues ereignen. Schöpferisch Neues.

Von unten hebt sich's an? Gewiß, aber nie *nur* von unten, sondern gerufen. Ob nun von „oben“ oder von vornher, jedenfalls aus der Fülle gerufen. Es gilt nur die Fülle reich genug zu denken, dann fällt die Befürchtung, der Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit zerstöre eigentlich deren quellendes Leben. Weniger aristotelisch, ausdrücklich biblisch gesprochen: Der Gott, auf den Abraham hoffte, ist jener, der „das, was noch nicht ist, ins Dasein ruft“ – in dessen eigenes Werde-Sein (nicht in die Scheinexistenz fixierter Bildprojektion); er ist darum auch jener, der „die Toten lebendig macht“ (Röm 4, 17, mit Formeln der jüdischen Liturgiesprache). *So* ist er der Gott der Hoffnung.

Ist Hoffnung auf ihn also nicht mehr enttäuschbar? Sie ist Hoffnung auf waltende Freiheit (nicht auf Werdegesetzhlichkeiten); Freiheit aber waltet entscheidend als Freigabe (nicht als zwingende Macht). Von dorthier nun weiß auch der Glaubende seine Hoffnung enttäuschbar: nicht weil er etwa mit einer Schwäche oder Untreue dieses Waltenden zu rechnen hätte, sondern weil er die bedrohlichen Möglichkeiten seiner eigenen Freiheit kennt. „Selbst wenn wir ihm untreu sind, er bleibt treu; denn er kann sich nicht verleugnen“ (2 Tim 2, 13). Und zu dieser Treue gehört es, auch das Nein endlicher Freiheit zu respektieren, mit dem sie sich selbst zugrunde richtet.

Gleichwohl steht für den Christen wie für Bloch die Hoffnung der Furcht nicht bloß gleichen Rechts gegenüber. Auch der Christ kann freilich den Ernst der Realmöglichkeit endgültigen Scheiterns und den Ernst realer Hoffnung auf den Gott, der – göttlich – will, daß alle Menschen gerettet werden (1 Tim 2, 47), nicht system-theoretisch vermitteln, vielmehr nur praktisch, und dies prinzipiell im Verzicht auf eine „Einpassung“ dieser Erfüllung in eigene Entwürfe, vielmehr in tätiger (und – als dialogisch – betender²⁵) Hoffnung.

Aber solche Hoffnung, nicht weniger kämpfend übrigens, weiß sich als anderes denn Blochscher „Optimismus mit Trauerflor“ (39/40). Denn sie weiß sich nicht nur in „ein höchst laborierendes Laboratorium possibilis Salutis“ (20) gestellt – da könnte man wirklich nur im umgangssprachlichen Sinne „hoffen, daß es gut geht“ –, sondern vor einen „Vater“, der in Vollmacht dieses Heil verheißt; durch alle labores einer „agonie jusqu'à la fin du monde“²⁶ hindurch, die so – in der

²⁴ J. B. Metz, Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments, in: Ernst Bloch zu ehren (Frankfurt 1965) 227–241.

²⁵ Vgl. J. Pieper, a. a. O. (Anm. 15) 136³²: Gerade im Bittgebet (nach Thomas interpretativa spei) hält sich der recht Betende derart „offen für eine ihm letztlich unbekannt Gabe; und wenn ihm das konkret Erbetene nicht zuteil wird, bleibt er dennoch der Nicht-Vergeblichkeit seines Gebetes gewiß“. – Nur erinnert sei hier an die dialogisch-interpersonale Phänomenologie der Hoffnung G. Marcel's, die bekanntlich gerade aus der Erfahrung des Todes entsprungen ist und – vor allem in seinem dramatischen Werk – ihre Spitze in der Frage nach dem Heil des verfallenen Menschen besitzt.

²⁶ B. Pascal, Pensées, Brunschvicg Nr. 553.

Nacht ihrer Verlassenheit – doch „in seine Hände“ hinein geschieht (Luk 23, 46).

So ist Gott nicht nur nicht die Hoffnung (als hoffte Hoffnung eigentlich sich selbst – im Irrzirkel des Nichts)²⁷, er ist auch nicht das Erhoffte, der „noch nicht herausgebrachte Zielinhalt des Existierens“²⁸. Der Hoffende hofft vielmehr von ihm: das Reich. Nicht im Sinn von Blochs Dynamisierung Feuerbachs: „Gott wird zum Reich Gottes, und das Reich Gottes enthält keinen Gott mehr“²⁹. Vielmehr erhofft der Mensch die Gemeinschaft mit Gott, und so sein eigenes und aller Heil. Denn interpersonal wie Ursprung und Gegenwarts-Situation wissender Hoffnung ist ihr Ziel, und dies ist ebensowenig wie jene ein in sich selbst gebanntes Miteinander. Auch wenn man den neuen Menschen als Übermenschen entwirft, bleibt es wahr, „daß nicht die Menschheit das Ziel der Menschwerdung ist“³⁰. Unsere Zukunft muß freilich die unsere sein (das hat der Christ gerade dem Marxisten gegenüber zu vertreten³¹); aber was darin auf uns zukommt, muß mehr sein als wir selber, sei es auch unser besseres, höheres Selbst.

Absolute Zukunft (auch auf sie geht unser Hoffen, in Zuversicht) ist Zukunft des Absoluten. „Absolut“ hat hierbei gerade nicht die wörtliche Bedeutung: es heißt nicht „losgelöst“ (gar ohne Ort und Wirklichkeit: utopisch), sondern „gänzlich“, „unbedingt“, „randlos erfüllend“.

Derart ist christliche Hoffnung (nicht erst im fachdogmatischen Sinn) theologisch: nicht „ortlos“, sondern Gottes belehrt und gewiß; und so gerechtfertigte Hoffnung, *docta spes*.

²⁷ Die Rede von „Gott Hoffnung“, „Deus Spes“ (Moltmann a. a. O. [Anm. 22] 321), „Gottheit Hoffnung“ (Sauter, a. a. O. [Anm. 14] 348) hat zwar eine verbale Stütze (Das Prinzip Hoffnung [Anm. 9] 1458); aber hier wie immer (und auch in den von beiden Autoren dazu angeführten Texten) wird eindeutig Gott als *Inhalt*, als der utopische Zielraum der Hoffnung bzw. als vorläufige Objektivation und Projektion des Erhofften bestimmt. Nur in diesem Sinn also „ist“ Gott die Hoffnung des Menschen: *Deus spes* als *spes sperata* – *Deus speratus*.

²⁸ Prinzip Hoffnung, a. a. O. (Anm. 9) 347.

²⁹ Ebd. 1408.

³⁰ K. Weiß, zitiert von J. Pieper, a. a. O. (Anm. 15) 123.

³¹ Vgl. K. Rabner, Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 84 (Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen); H. Gollwitzer, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube (München 1965) 110 f.